

Méditations autour de la dette

Marie-Thérèse Couchoud

L'idée qu'une pensée collective latente reste le moteur de toutes les productions humaines qui ne sont pas justifiées par la rationalité est au cœur de ces méditations autour de la dette. L'hypothèse d'une pensée magique latente, examinée ici, ouvre ainsi à une mise en perspective des champs d'observations que la notion de dette permet d'explorer. En toile de fond de ce travail, l'approche anthropo-ethnologique permettra d'en examiner les implications dans une perspective psychanalytique. Tandis que la notion d'un investissement narcissique de l'ombre sera proposée comme lieu de franchissement de cette double ouverture, faisant jouer la notion de libido narcissique mais aussi celle d'un investissement narcissique des représentations culturelles. Et c'est bien alors la dynamique du narcissisme de la pensée qui sera introduite avec l'idée qu'une pensée magique latente est au fondement des liens et des formes d'échanges qui s'établissent entre les hommes.

Ce qui définit la différence entre une société qui se fonde sur le langage et une société animale s'établit en partie sur le fait que le système des échanges qui caractérise une telle société a d'autres fondements que les besoins à satisfaire. Car en effet le circuit de la dette, qui repose sur la réalité d'un circuit du don, appartient à ce que les anthropologues définissent comme étant un phénomène social total, ce qui dès lors fait obstacle à considérer la société humaine comme un simple rassemblement d'individus. Et qu'une force vive se manifeste dans ces phénomènes fondamentaux permet de comprendre comment l'acte magique procède d'une pensée collective latente qui est aussi au fondement du circuit de la dette tel qu'on peut le concevoir du point de vue de la psychanalyse.

La notion de système social total recouvre en effet diverses formes d'échanges où se font jour les effets d'une pensée latente et collective proposée

ici comme étant dans l'ordre d'une potentialité magique, ce qui va dans le sens des développements d'un auteur comme Marcel Mauss. Dès que nous arrivons à la représentation des propriétés magiques, nous sommes en présence de phénomènes semblables à ceux du langage¹. Et à reconsidérer les productions de l'activité sociale à partir de formes plus fondamentales qui permettent de repérer les cycles de réciprocité, comme il en est du système de l'échange, il apparaîtra que dans les choses échangées puisse exister une force, équivalente à une dynamique pulsionnelle, qui oblige les dons à circuler.

Phénomène fondateur du circuit de la dette et du don, l'échange est au principe d'une dynamique des liens sociaux. C'est en cela que, loin de caractériser les civilisations primitives comme on pourrait le croire, cette observation nous conduira au contraire à postuler une forme de pensée à la fois universelle et toujours permanente. Sur le plan de la sociologie et en première approche, nous pourrions dire ainsi que la transmission d'une chose crée un lien juridique. Tout le droit coutumier s'établit sur cette option basale de lien juridique qui va contribuer à une théorie générale de l'obligation sociale. Or ce qui importe pour comprendre la pensée magique latente est que ce lien juridique repose sur un lien d'âme, car la chose donnée a une âme et c'est cette âme qui donne prise magique sur le donataire. Dans les sociétés primitives le lien de droit est fondé sur cet esprit des choses.

C'est ainsi que deux questions vont introduire aux travaux de Marcel Mauss². En tout état de cause en effet y a-t-il une règle de droit selon laquelle dans les différents types de sociétés primitives ou archaïques le présent reçu est obligatoirement rendu ? Dans le cas contraire quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne pour expliquer le fait que le donataire la rend sous peine de malédiction et de mort ? Ces deux questions vont gouverner la recherche de Mauss tandis que la circulation du don et de la dette sera étudiée à partir de ce qu'il définira comme étant un système de prestation totale qui s'appuie sur une croyance. C'est en effet la croyance en la notion magique de mana qui est la clef de ce phénomène social avec l'obligation absolue de rendre et de faire circuler les dons sous peine de perdre ce mana.

Ainsi toute transaction met en œuvre la transaction suivante et il est évident que l'obligation absolue de rendre repose sur l'obligation absolue de recevoir. Il apparaît enfin que cette pérennité des échanges se nourrit de croyances collectives à l'idée que si l'esprit des choses anime la chose elle-même c'est l'esprit des choses qui, de ce fait, est la matière même du don. Et ce qui en outre fonde la circularité des échanges est que l'esprit des choses tend toujours à revenir à son lieu d'origine. Tel est le régime des croyances qui mobilise le paradigme

1. Marcel Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la magie, extrait de *l'Année Sociologique*, 1902-1903.

2. Marcel Mauss Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Extrait de *l'Année Sociologique*, 1923-1924.

des échanges et nous permet d’être plus attentifs au travail de la pensée magique latente que nous allons retrouver au fondement des liens d’obligation, mais aussi au principe des liens de transmission qui se tissent dans le processus d’humanisation. Évidemment introduire cette notion dynamique et la resituer dans ce contexte d’obligation sociale impliquera d’avoir à en examiner le versant narcissique sur lequel repose la notion d’investissement.

L’ÉCHANGE COMME PHÉNOMÈNE PRIMITIF ET COMME FAIT SOCIAL TOTAL

Examinons tout d’abord le fait que l’échange soit conjointement le phénomène primitif et un fait social total, ce qui engage à en examiner les conséquences. Si toute culture peut en effet être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques qui organisent les liens sociaux, les deux ordres de faits, le psychologique et le culturel, qui à la fois procèdent d’une vie sociale et contribuent à une vie sociale comme système de relations ne sont pas, comme on pourrait le croire, dans un rapport de causalité directe. Ainsi pour l’ethnologue la traduction psychologique de faits culturels ne serait que l’expression d’une structure proprement sociale. Or ces mêmes présupposés qui seront exploités par les théories structuralistes, se retrouveront au fondement d’un texte comme *Essai sur le don*³ et viendront d’une certaine façon s’y pervertir pour ouvrir le champ à d’autres perspectives.

M. Mauss aura-t-il alors cru possible d’élaborer une théorie sociologique du symbolisme plutôt que rechercher, à l’origine de la société, une structure symbolique ? C’est bien là sans doute l’origine de la querelle que va lui intenter le structuralisme qui ne s’y reconnaît pas. Mais c’est aussi la difficulté auquel va se heurter son projet d’identifier ce qu’il définira avec l’idée de fait social total. Car la thèse d’un fait social total, qui fait jouer la notion de structure, introduit à un malentendu où viendrait se confronter et la thèse structuraliste et le projet d’une théorie sociologique du symbolisme. Tout bien considéré, l’équivoque reposerait sur une opposition entre le moi psychologique et l’autre, le culturel, qui habite le moi⁴. Et c’est à résoudre cette difficulté que M. Mauss fera appel à une notion d’inconscient qui se démarquera de la topique freudienne et pourra justifier le caractère commun et spécifique des faits sociaux : en magie, comme en religion, comme en linguistique, ce sont les idées inconscientes qui agissent⁵...

C’est en examinant la notion de mana, qui implique une sorte de potentialité magique, que M. Mauss cherchera à définir une sorte de quatrième

3. Op. cité.

4. Remarquons que c’est aussi toute la problématique du transgénérationnel qui est posée ici.

5. Op. cité.

dimension de l'esprit dans laquelle les notions de catégorie inconsciente et de catégorie de la pensée collective se confondraient... Et que l'idée d'une quatrième dimension de l'esprit ouvre le champ à une pensée magique latente se justifie de l'investissement pulsionnel sur lequel repose la dynamique du mana et son opérativité. Car si le narcissisme, comme nécessaire investissement de soi, constitue la source de la pensée magique, l'idée de force qui oblige les dons à circuler trouve alors son équivalence avec la notion de poussée pulsionnelle ; tandis que donner du sens à ce qui n'en a pas, boucher les trous du sens, ce qui est dans le projet du mana, constitue bien aussi le but de la pensée magique. Reste l'objet ! Tout bien considéré n'est-il pas assimilable à ces signifiants en attente que sont le mana, le hau, l'orenda, le wakan toutes équivalences admises selon les ethnies ? C'est bien ce qui est évoqué dans le texte sur la magie⁶ où il nous est proposé qu'avec tous les systèmes de représentations qui définissent les propriétés magiques nous sommes réellement en présence de phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit.

Au principe de la pensée inconsciente ces phénomènes fondamentaux introduisent à une redéfinition de la notion d'inconscient. L'inconscient pour Mauss est un terme médiateur qui assume l'injonction toujours propre qui lui vient de l'autre et fait coïncider des formes d'activités à la fois nôtres et narcissiquement investies, mais aussi autres, représentations de l'étranger en soi, du culturel en soi. Espace de médiation l'inconscient chez Mauss permet de penser comment le culturel implanté dans le moi, coïncide avec notre moi le plus étranger⁷. Nous avons là un élément de définition qui va permettre d'identifier le noyau de la pensée magique latente comme étant l'équivalent dynamique du culturel implanté et inconscient. Et c'est bien aussi en ce lieu de coïncidence que résident les conditions de possibilité des pratiques magiques. Or l'idée de la pensée magique latente s'inscrit dans cette thématique. Comme pensée collective elle est ainsi génératrice d'un ensemble de productions qui vont aller des rites magiques aux idéologies, en passant par les rumeurs, les opinions, les superstitions, et toutes représentations collectives qui ne sont pas justifiées par la rationalité⁸.

Qu'une théorie moderne de la réciprocité⁹ fondée sur une définition de l'échange représente l'effort pour atteindre des réalités plus profondes présuppose que les productions de l'activité socioculturelle ont un caractère commun. Envisager ainsi un rapport constant entre les phénomènes permet de les expliquer et de les réduire à des formes plus fondamentales faisant apparaître qu'un certain type de structure sociale est bien au principe de ces échanges. C'est ainsi que la pensée de Marcel Mauss sera dominée par une certitude d'ordre

6. Op. cité.

7. La problématique de la transmission, du transgénérationnel se trouve ainsi évoquée avec le culturel en soi.

8. Pour exemple extrême la violence qui est à l'œuvre dans les cas de mort magique décrits par Lévy-Strauss dans *Tristes Tropiques*.

9. *Essai sur le don*.

logique selon laquelle l'échange est le dénominateur commun d'un grand nombre d'activités sociales en apparence hétérogènes entre elles. En tant que notion théorique l'échange est une explication nécessaire qui échappe à l'observation directe car seules les trois obligations : donner, recevoir, rendre, dont la permanence et la circularité impliquent l'existence d'une organisation sous-jacente, sont repérables.

Mais il convient alors de postuler une source d'énergie qui opère la synthèse et assure le travail de liaison entre les moments de ces échanges : « On peut prouver que dans les choses échangées il y a une vertu qui force les dons à circuler... »¹⁰ Cette vertu, définie ici par l'esprit des choses, se présente comme une vertu dynamique, origine de l'énergie qui justifie le caractère irréversible des forces mises en œuvre dans les phénomènes de l'échange. Ainsi le hau, équivalent dans certaines ethnies de la notion de mana. Le hau est une catégorie magique et contraignante, on la retrouve au fondement de tout système d'échange dans certaines sociocultures. Le hau est une notion magique, c'est la forme consciente sous laquelle les hommes ont appréhendé une nécessité inconsciente où se ferait jour une exigence qui se manifeste au fondement de toutes notions magiques. Il reste que la notion de mana se retrouve ainsi sous des formes diverses dans de nombreuses ethnies où elle prend des significations nuancées. Que cette forme de pensée, à la fois universelle et qui reste permanente, soit assimilable à une pensée magique latente veut dire qu'elle traduirait une certaine situation de l'esprit en présence des choses.

Définir la pensée magique latente implique préalablement de la différencier de l'animisme primitif. La pensée animiste est une pensée consciente, elle est une construction qui procède d'une démarche projective, Tandis que la pensée magique latente procède, on le verra, d'un investissement narcissique de signifiants en attente tels le mana, le hau, l'orenda etc... On retrouve d'ailleurs dans nos cultures des notions substitutives qui ont la même fonction que celle de mana et qui désignent par extension quelque chose d'inconnu, ainsi le truc, le machin, le bidule, la chose... etc. Le truc est une sorte d'entité mentale autonome et substituable, liée à ce qui la constitue : il y a un truc que je ne comprends pas, ou bien lié à celui qui en use : c'est pas mon truc. Dans notre société ces notions ont un caractère fluide et spontané, mais ailleurs elles peuvent aussi servir à fonder des systèmes réfléchis d'interprétation de telle sorte que leur valeur signifiante est toujours solidaire de leur proximité par rapport à la pensée magique.

Ces notions substitutives ont en commun le fait qu'elles interviennent un peu à la manière des symboles algébriques pour représenter une valeur indéterminée de signification. Ce sont des formes vides, des notions ouvertes. Et si en elles-mêmes elles sont vides de sens, elle sont ainsi susceptibles de recevoir n'importe quel sens. Elles sont en particulier susceptibles d'accueillir les valeurs de la pensée magique latente. C'est aussi en cela qu'elles sont aptes à véhiculer

10. *Esquisse*. Op. cité.

les investissements narcissiques. En revanche l'animisme primitif et la pensée animiste, seraient constitués de formes pleines et d'emblée signifiantes, autrement dit de notions fermées. Dans l'animisme primitif ces formes ont un contenu projectif, leur fonction d'interprétation causale repose sur des constructions projectives qui donnent sens aux peurs et aux angoisses projectives.

Et c'est en regard de la pensée animiste aux formes pleines que le mana se définirait alors comme un symbole vide, ou mieux encore comme un symbole à contenu mobile. Selon les ethnies le mana serait ainsi l'expression de sentiments sociaux, ailleurs cette même notion de mana véhiculerait des malédictions liées aux conduites transgressives, tandis que du point de vue de l'ethnologue le mana, comme le hau, pourrait bien être aussi l'expression d'une exigence existentielle de pouvoir se référer à une totalité originaire non perçue, à une forme qui serait au principe de la dynamique socioculturelle, notion qui se retrouve aussi chez d'autres auteurs. Ainsi chez Piera Aulagnier l'ensemble des voix, qui se réfère bien à une totalité culturelle non perçue et désigne le lieu signifiant où le Je peut advenir ! L'ensemble des voix a une fonction paradigmatique de référence. Et s'il s'impose comme étant une notion narcissique fondamentale qui mandate le porte-parole, c'est bien en regard d'une nécessité latente au travail dans le concept.

C'est aussi ce qui est visé avec les notions de mana, de hau, d'orenda, qui viennent puiser leur dynamique dans cette totalité non perçue, à valeur originaire, synthèse immédiatement donnée qui représente à la fois une nécessité relationnelle pré-existante et qui en est une forme de réflexion subjective. Que cette synthèse évoque le travail d'une proto-pensée à fonction symbolisante, toutes les opérations magiques reposeraient alors sur un projet tendant à la restauration de cette unité originaire et inconsciente. Car nous sommes là dans une nécessité narcissique fondamentale. C'est pourquoi la notion de mana qui est observable et repérable dans les opérations de terrain, n'est pas de l'ordre du réel, elle est de l'ordre de la pensée magique. Elle définit les éléments du réel, mais elle les définit dans l'ordre de la pensée magique.

Comme argument contre ces développements on pourrait alors évoquer les théories structuralistes concernant l'apparition du langage et qui reposent sur la représentation d'un moment où tout ce qui existe serait devenu d'un seul coup significatif. Cette représentation d'un saut qualitatif serait une démarche obligée pour comprendre comment l'expression d'expériences individuelles et collectives se cristallisent ainsi en un système symbolique. Mais on pourrait objecter en revanche que si l'apparition du langage représente bien un saut qualitatif déterminant dans l'accès au savoir, comment expliquer par exemple que les progrès de la connaissance scientifique n'ont pu consister souvent qu'à rectifier les découpages et ajuster les découvertes... Car l'homme, en effet, dispose toujours d'un excédent de signification, et ce qu'on désigne avec l'idée de signifiant en attente permet d'évaluer la fonction du mana, du hau, de l'orenda, toutes expressions d'un ailleurs signifiant qui rend possible l'invention esthétique et mythique dans la mesure où cette marge de signifiante est une réserve

pour la créativité. Or la fonction des catégories de type mana dans le travail de mise en sens est de s'opposer à l'absence de signification sans comporter par soi-même une signification particulière et de marquer ainsi le lieu d'émergence de la pensée magique latente.

LA DETTE DE VIE ET L'INVESTISSEMENT NARCISSIQUE DE L'OMBRE

C'est avec l'idée d'un investissement narcissique de l'ombre que nous examinerons le caractère originaire et collectif de la pensée magique latente et franchirons le lieu qui fait coïncider une réflexion sociologique et anthropologique avec la pensée psychanalytique. Des auteurs comme Otto Rank ou Hugo von Hofmannsthal l'ont diversement traité¹¹, et que l'ombre ait été de tout temps identifiée à l'âme humaine en témoignent également les travaux de James George Frazer repris par Otto Rank. Les peuples primitifs possèdent de nombreux tabous se rapportant à l'ombre et le fait d'une identification de l'âme avec l'ombre se justifie dans de nombreux faits de langage. Dans certains idiomes le même mot désigne-t-il ainsi à la fois l'ombre et l'esprit, l'image et l'écho. Et Frazer rapporte que les indigènes des îles Fidji croient que tout homme a deux âmes : l'âme noire qui est son ombre et descend aux enfers après sa mort, et l'âme claire qui se voit dans son reflet dans l'eau ou dans le miroir et reste près de l'endroit où l'homme est mort.¹²

Aujourd'hui encore l'ombre peut être objet de superstition. Mettre le pied sur sa propre ombre serait ainsi un mauvais présage, projeter une ombre sans tête porterait malheur, ne pas projeter d'ombre ferait mourir... etc. Remarquons également, toujours dans l'ordre des croyances, que certaines créatures sont dépourvues d'ombre. C'est le cas des démons, des spectres, des sorciers, des magiciens, créatures sans ombre parce qu'elles sont de nature « ombre » et qu'elles incarnent sans doute l'étrangèreté par rapport au moi narcissiquement investi. Et si la problématique de l'ombre met l'accent sur l'étrange-familier, elle éclaire aussi ce qui constitue le caractère spécifique de l'inconscient selon Marcel Mauss pour qui l'appréhension des formes les plus inconsciente de l'activité psychique nous ferait accéder à l'étranger-familier confondu dans le moi avec le culturel. C'est pourquoi les démons, les spectres, les sorciers, les magiciens sont des créatures menaçantes parce qu'elles sollicitent cet étrange-familier qui nous habite, comme le diable qui n'a pas d'ombre et qui est avide de l'ombre de l'homme qu'il cherche à dérober. C'est là sa malignité : le diable est un voleur d'ombre, le diable est un voleur de narcissisme. Détruire le narcis-

11. Otto Rank, *Don juan et le Double*, Petite bibliothèque Payot.

Hugo von Hofmannsthal, *La femme sans ombre*, Verdier.

12. cf. aussi certaines versions du mythe de Narcisse.

sisme serait dans la visée du diabolique ! Et c'est bien en effet le narcissisme qui est l'enjeu de ces croyances où se fait jour, selon Otto Rank, une croyance primitive à la dualité de l'âme, interprétation probable de la dualité pulsionnelle.

À noter aussi, du côté du narcissisme de vie, l'idée d'une ombre fécondante qu'on retrouve dans nombreux textes. Elle est par exemple au principe de l'annonce faite à Marie : « le St. Esprit viendra sur toi et le Très Haut te couvrira de son ombre... » Et dans le même ordre d'idée, un auteur comme Otto Rank fera un inventaire minutieux des productions culturelles concernant l'ombre et le double qui abondent dans le romantisme.¹³ Il examinera ainsi les croyances et les rites qui entourent la signification de l'ombre et du reflet, et il soutiendra l'idée que chez l'homme primitif l'investissement narcissique du corps passe par la découverte de l'ombre dont il a fait son âme. Il montrera aussi que cette première conception de l'âme dans la pensée primitive aboutit à identifier l'ombre au caractère d'humanité de l'humain, élaboration narcissique destinée à faire triompher la pulsion de vie. « C'est le narcissisme primitif, nous dit-il, qui a créé, comme toute première représentation de l'âme, une image aussi exacte que possible du moi corporel, c'est-à-dire un véritable double, donnant un démenti à la mort par le dédoublement du Moi sous forme d'ombre et de reflet ». Que l'ombre soit un objet narcissique et que l'on admette que toutes ces valeurs culturelles sont portées par la pensée magique latente, peut-on dire pour autant que tout se mûrit dans l'ombre ? Ce qui ferait de l'ombre le moment magique aux origines de la vie psychique comme le suggérerait la très belle étude de Monique Bydlowski¹⁴.

La littérature romantique s'emparant de cette définition en a fait le thème de contes et d'œuvres musicales. C'est le cas de *La femme sans ombre*,¹⁵ conte allégorique qui dramatise l'idée qu'une puissance magique de l'ombre est aux origines des faits psychiques. La fille du prince des esprits est l'héroïne de ce conte. Elle a épousé un simple mortel et devient impératrice par son mariage. Mais elle ne peut pas devenir humaine même du fait de son mariage, parce qu'elle n'a pas d'ombre et comme conséquence pour devenir mère, c'est-à-dire pour entrer dans un processus de transmission, il lui faut conquérir une ombre qui serait le gage de son humanité. Et ce conte rapporte l'itinéraire initiatique obligé qui doit aboutir, pour l'impératrice, à la conquête de son ombre et lui permettre d'accéder à l'humanité. À cette ombre, l'auteur a voulu lier le mystère de la fécondité humaine, car « c'est avec son ombre qu'on rembourse à la terre sa dette d'existence » et ce qui se dramatise ici avec l'idée d'une dette d'existence est que la vie porte en soi l'exigence d'avoir à transmettre ce qui a été donné. Dès lors une dette circulera de la fille à la mère et sera au principe des identifications féminines. C'est là le sens de la transmission qui soutient une généalogie du maternel.

13. Otto Rank, *Don Juan et le double*.

14. Monique Bydlowski, *La dette de vie. Itinéraire psychanalytique de la maternité*. P.U.F.

15. Hugo von Hofmannsthal rédige pour Richard Strauss le livret de *la femme sans ombre* tandis qu'il éprouve comme une exigence le besoin d'écrire une version en prose de la même histoire.

La notion d'un narcissisme de l'ombre constitue la toile de fond des travaux de Marie Bydlowski¹⁶. Soutenant que l'aptitude à transmettre la vie repose sur la condition expresse d'avoir à reconnaître une dette d'existence, cet auteur aborde le problème de l'infertilité en explorant la notion de dette de vie. La transmission de la vie, nous dit-elle, n'est pas sous la dépendance d'une décision concertée, mais ce sont au contraire les désirs inconscients des parents qui viennent féconder la décision consciente d'avoir un enfant. Et cette étude permet d'établir les liens de continuité qui se tissent entre les représentations psychiques parentales et l'enfant-héritier, car si le désir d'enfant s'intègre bien dans un projet conforme aux idéaux sociaux-culturels, la décision consciente en est infiltrée de significations inconscientes. De ce fait l'enfant se situe d'entrée de jeu dans une problématique de l'étrange-familier qui n'est pas sans évoquer la définition de l'inconscient chez Mauss qui fait coïncider un moi narcissiquement investi avec l'étranger au moi assimilé au culturel. Et Bydlowski montrera ensuite comment la transmission de la vie échappe presque complètement à ceux qui en décident, allant jusqu'à dire que le désir d'enfant pourrait bien être parfois l'équivalent d'un processus de mise en corps des désirs inconscients des parents.

Sans aller aussi loin, disons que l'enfant désiré est d'abord l'enfant imaginaire, celui qui réalise les souhaits infantiles : il est l'enfant désiré du père, objet par excellence du désir d'enfant. Et si cet enfant présent dans le corps maternel reste d'ordre imaginaire, nombre d'auteurs s'accordent sur ce fait, il sera donc ainsi non représentable jusqu'au jour de sa naissance, comme si la représentation mentale « avoir un enfant » devait, pour s'élaborer, se nourrir de l'expérience sensorielle de l'accouchement et de ses protocoles : « Tu accoucheras dans la douleur !... » Ceci explique sans doute les angoisses, masculines autant que féminines, concernant l'intérieur du ventre de la femme enceinte. Les enquêtes nous montrent que ces angoisses sont tout autant individuelles, culturelles et collectives. Et l'inquiétante étrangeté s'attache ici à ce qui échappera à l'expérience sensorielle et à ce qui ne trouvera pas de ce fait d'images mentales. Ainsi faut-il l'expérience sensorielle et sensitive pour que se constitue une image mentale de la gestation, et ce qui échappe à cette expérience deviendra alors l'aliment de l'inquiétante étrangeté qui est à l'origine de toutes les perturbations du post-partum. L'idée que la représentabilité de l'enfant se fonde sur le repérage sensoriel permet de comprendre comment le travail de deuil du post-partum représente le deuil de l'enfant imaginaire.¹⁷

16. Op. cité.

17. Remarquons ici que si, dans l'ordre de la filiation, désirer un enfant du père succède pour la fille au désir d'obtenir du père un organe masculin, ce désir d'appropriation fera partie du capital initial de l'enfant nouveau-né. Peut-on dire alors qu'il n'y a pas de désir d'enfant hors de l'inceste ? Par ailleurs pour le père quel est l'enjeu ?, autrement dit quelle est la dette à honorer ? Serait-elle liée à la réalisation de son propre désir incestueux, ou bien serait-elle liée à un renvoi brutal vers la partie féminine de son identité qu'il tentait de dénier ? Les décompensations masculines que l'on observe lors d'une naissance dans leur descendance, qu'elles soient psychosomatiques ou psychiatriques, pourraient en témoigner...

Que la transmission de marques signifiantes héritées des parents ouvre le champs à une pensée du transgénérationnel, il s'en suivrait que tout signe repérable lié à un sens caché viendrait s'inscrire dans la mémoire du sujet ou dans son corps. Ces représentations transmissibles témoigneraient, pour Bidlowsky, que l'inconscient de chacun des parents prend corps dans l'espace psycho-corporel de l'enfant et que ce nouveau corps humain est habité d'une mémoire héritée qui fait litière de la dette de vie. Mais en regard de cet héritage, l'enfant attendu ne serait-il pas aussi le porteur potentiel des deuils et difficultés identitaires des parents ? Son corps et son psychisme ne seraient-ils pas alors des lieux de projection pour un capital représentatif hérité de chacun des parents ? Les représentations prénatales transmises ainsi au même titre que le capital génétique contribueraient à organiser le destin de l'enfant à naître. C'est pourquoi la conception d'un enfant ne pourrait intervenir que lorsqu'une trame de représentations serait déjà mise en place. Trame de représentations qu'un auteur comme Aulagnier désignerait avec l'idée d'ombre parlée qui concerne la mère et avec celle d'ensemble des voix qui concerne la culture. Transmettre la vie serait ainsi transmettre ces représentations.

S'impose ici la question d'évaluer si le fait de transmettre ces représentations ne serait pas en outre à considérer comme un équivalent, par déflexion vers l'enfant à naître, d'une certaine levée des refoulements chez les parents¹⁸. L'idée que la notion de dette pourrait être directement liée à cet héritage se justifierait sans doute par de nombreux faits cliniques. De quelle nature serait alors cette dette que nous pourrions qualifier de métapsychologique en regard du concept élaboré par Mauss et quelles en seraient les conséquences ? Il est vrai que si l'on admet que l'héritage transgénérationnel implique des ruptures dans la répétition, avec des agencements originaux par rapport aux déterminations préexistantes, on peut aisément admettre que toute naissance est aussi et surtout une innovation. C'est d'ailleurs ce qui permet de soutenir que prénommer l'enfant c'est le vouer à un mythe qui, certes, préexiste dans le désir parental, mais qui introduit en revanche un travail d'appropriation pour le nouveau sujet tout en lui fournissant la trame d'une histoire originale à construire.

Et que l'espace néonatal soit bien celui d'une première rencontre de l'enfant-héritier avec sa mère, Piera Aulagnier en décrit la nature comme un moment d'incertitude, car l'ombre parlée, projet maternel identifiant, aura à se reconnaître dans ce corps étranger qui lui est présenté. Génératrice d'un espace privilégié et transitoire, cette première rencontre de l'enfant-héritier avec sa mère ne transforme-t-elle pas alors l'espace néonatal en un lieu de grande perméabilité aux représentations inconscientes des parents ? La nature de cette rencontre n'est elle pas ainsi au cœur de la problématique de la transmission ? Et c'est la notion d'ombre, objet narcissique originaire, qui permet de suivre

18. thèse soutenue par Bydlowski.

le trajet des origines. Pour Aulagnier la naissance est bien le moment d'une reconnaissance entre l'ombre parlée, enfant imaginaire porté par le discours maternel et ce corps encore étranger qui lui est présenté. Et à faire ainsi jouer la notion d'ombre se dessine alors, à travers les auteurs consultés, le champ d'une transmission soutenue par la métaphore de l'ombre, celle chez Bydlowski d'une ombre portée par la mère sur son enfant devenue mère, et celle, chez Aulagnier, d'une ombre parlée qui regroupe l'ensemble des éléments identifiants concernant l'enfant à venir et qui sont le fait de la fonction de porte-parole assurée par la mère. Qu'il y ait ainsi continuité, tout le problème de la transmission maternelle apparaît alors comme une dette à honorer.

Avec la question de l'ombre, c'est bien évidemment celle du narcissisme qui est ici posée. Peut-on dire qu'un potentiel de création prend naissance dans cette ombre générée par la mère de la première génération, et portée par elle sur sa fille devenue mère elle-même à la deuxième génération ? Or cette ombre portée par la mère sur sa fille devenue mère elle-même serait alors le creuset de l'ombre parlée, discours identifiant concernant l'enfant-héritier de la troisième génération ? Et tout le problème de la transmission maternelle portée par la thématique de l'ombre apparaît ici comme une dette à honorer. Si l'ombre parlée, catégorie narcissique, précède l'enfant et l'inscrit dans l'ordre des identifications culturelles, il importe d'insister sur le fait que l'ombre parlée est, dans le registre identificatoire, l'équivalent de l'enfant imaginaire qui sera projeté sur l'enfant héritier au moment de la naissance. C'est pourquoi le moment de la naissance, première rencontre de l'enfant et de sa mère, sera marqué par l'exigence pour l'ombre-parlée, création de la mère, d'avoir à se reconnaître dans ce corps, encore étranger, qui lui est présenté et qui porte le destin de l'enfant-héritier.

Mais avec la notion d'une ombre de la mère comme représentation identificatoire ce sont bien aussi les identifications maternelles qui viendront saturer l'idée de la dette de vie, car il a été établi que pour être enceinte la fille doit se reconnaître identique à sa mère¹⁹. Enfanter c'est reconnaître sa propre mère à l'intérieur de soi. Or tous les avatars concernant les identifications maternelles sont liés à l'économie des objets internes. C'est ainsi que l'imgo d'une mère toute-puissante n'est pas un objet interne fécondant. Pour être mère il faut disposer d'un objet interne accessible auquel l'enfant à venir serait dû comme prix à payer pour la transmission de la vie. C'est ainsi que l'économie des objets internes se constitue bien comme lieu d'émergence d'une dette d'existence. C'est cela la dette de vie à reconnaître : ma mère m'a donné la vie, je la transmets. Et que l'enfant nouveau-né puisse porter aussi l'hypothèque de dettes non reconnues vient du fait qu'il lui appartient de sceller la dette liant les deux femmes (la mère et la fille) à travers les générations. L'enfant est le ciment identificatoire dans la généalogie maternelle.

19. « En enfantant, la femme rencontre sa propre mère, elle la devient, elle la prolonge tout en se différenciant d'elle ».

Parvenir aux identifications maternelles qui font jouer les objets internes c'est aussi rencontrer sa propre mère en accédant à une représentation du corps maternel. La visitation de Marie à sa cousine Elisabeth est en cela éloquente. Marie salue Elisabeth, et celle-ci prend alors conscience de l'enfant qu'elle porte... Pour la femme enceinte le corps maternel gestant serait-il donc aussi irréprésentable que celui de l'enfant qu'elle porte ? Faut-il alors la rencontre, faut-il l'image en miroir d'une autre pour que ce corps maternel se représente enfin ? Telle est bien la question, car pour enfanter il faut une référence à une image corporelle de la mère en position d'enfanter et il faut que cette image soit intégrée dans l'ensemble des identifications de la fille. Et si la problématique des objets internes se constitue comme étant le lieu d'émergence de la dette, elle s'impose aussi comme étant le lieu d'émergence de la capacité d'être mère.

Notion insistante chez Bydlowski, la notion de l'ombre portée par la mère sur son enfant devenue mère elle-même repose sur une idéalisation au fondement de laquelle se repère le fantasme d'un double narcissique. La visitation de Marie à sa cousine Elisabeth c'est bien ainsi la rencontre avec le double narcissique, fantasme qui se redouble lui-même de celui d'une filiation par partition d'une autre soi-même. Et si l'auteur insiste sur cette filiation dans la génération des fantasmes, c'est bien parce qu'elle s'inscrit dans une filiation de l'autre soi indissociable de soi. Nous sommes donc bien en pleine problématique narcissique qui permet de retrouver le fil de la question de l'ombre comme double narcissique. Et si selon Otto Rank la question de l'ombre est toujours pour la femme celle de sa fécondité, la femme sans ombre nous rappelle que la vie porte en soi l'exigence de rendre, de rembourser, ce qui a été transmis. La dette maternelle prend corps ainsi dans le corps de l'enfant à naître, cette dette d'existence est une dette symbolique à la terre mère que l'ombre vient représenter, et que l'enfant vient incarner. Elle renvoie à ce fait d'observation que par l'enfantement, et singulièrement par le premier enfant, une femme règle sa dette à l'égard de sa propre mère.

Faut-il enfin envisager un versant négatif dans cette problématique de la dette vue sous l'angle de la fécondité et du maternel ? Tout incident et tout accident serait-il alors susceptible d'être mis au compte d'une dette maternelle non réglée ? Avorter pourrait avoir aussi le sens de détruire une imago maternelle terrifiante et on pourrait comprendre certains avortements volontaires comme des équivalents matricides ou suicidaires. Selon Groddeck par exemple les femmes qui détestent leur mère n'ont pas d'enfant car la haine ne permet pas de s'inscrire dans la continuité. Le désir de vengeance barre la transmission. Inscrites dans la haine, certaines femmes préfèrent plutôt avorter que voir s'installer à l'égard de leur mère une dette qu'il faudrait reconnaître. Et dans ces perspectives, un premier avortement serait-il alors le prix du sang à verser pour devenir femme et mère soi-même ? Tandis que la stérilité pourrait être aussi le refus de s'inscrire dans une lignée de femmes pour ne pas avoir à reconnaître la dette maternelle...

DETTE ET PSYCHOPATHOLOGIE

Franchir le seuil de la psychopathologie à l'ombre de l'objet est sans doute dans le projet de ces développements en évoquant Nicolas Abraham qui le 13 mars 1922, écrit à Freud pour lui demander un tiré à part de *Deuil et mélancolie*. En commentaire de cet article, il remarque « qu'un grand nombre de personnes présentent, peu après une période de deuil, un accroissement libidinal qui se manifeste par un besoin sexuel accru et semble conduire à la conception d'un enfant ». Freud qui ne saisit pas la pertinence de cette remarque clinique reproche à Abraham, dans sa lettre du 30 mars 1922, de ne pas tenir compte de ses derniers développements sur la manie. Quand le 2 mai 1922 Abraham rappelle à Freud qu'il n'a toujours pas répondu à sa question, Freud répond alors qu'il avait lui-même mal compris et cru qu'Abraham cherchait l'explication du mécanisme de transition de la mélancolie à la manie... De la conception d'un enfant en période de deuil il ne sera plus question et Abraham lui-même, se focalisant sur la nature intime du deuil, en viendra sans doute à minimiser la portée de son intuition et à l'oublier.

Maria Torok, qui cite cet événement, poursuit son article²⁰ dont le projet est d'examiner la notion d'incorporation de l'objet. L'accroissement libidinal correspond à une manie normale, affirme-t-elle, et s'accompagne d'auto-reproches, d'inhibitions et d'un sentiment de péché irréparable pour avoir été envahi de désir au moment le moins convenable à cela... L'ombre de l'objet qui s'étend sur le moi absorbe en son opacité l'ombre de la mère dont il ne sera pas question. Car l'objet du deuil, l'objet perdu, renvoie toujours à l'unique objet de tous les deuils qui reste le premier objet d'amour. Et l'auteur développe alors la notion de crypte comme habitat d'un fantôme dont le deuil rendu impossible s'organise comme une topique réalitaire au sein du moi ainsi clivé. Alors ? Est-ce là, dans cette représentation cryptique, au-delà de l'objet ainsi séquestré en raison d'un secret à préserver, est-ce là que se dissimulerait l'ombre de la mère, véritable objet du deuil ? Question importante, car on pourrait se demander si le lieu de la crypte ne serait pas alors le lieu où une dette d'existence serait déposée et y serait bloquée ? Que de filles sont ainsi convoquées à rembourser la dette d'existence de leur propre mère et ne peuvent accoucher d'un enfant avant d'avoir accédé à la dette maternelle... « accoucher d'un enfant disait ainsi une patiente n'est pas chose facile, mais accoucher d'une mère, quelle épreuve ».

Et dans le droit fil de ces propos : Blanche et Noémie !²¹ Ces deux patientes ont elles-mêmes négocié comme elles ont pu une dette d'existence. C'est le lieu

20. *Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis*.

21. Pour Blanche, consulter *Topique 39*, Marie-Thérèse Couchoud, Quelques remarques à propos de la contribution du corps au processus analytique.

Pour Noémie, consulter *Topique 37*, Marie-Thérèse Couchoud, Du refoulement à la fonction dénégatrice.

du corps qui sera le lieu de la dette pour Blanche. Et si son histoire s'inscrit dans le registre de la névrose, il reste qu'elle honore une dette qui n'est pas la sienne, mais la dette que sa propre mère a contracté vis-à-vis de sa jeune sœur morte dans des circonstances suspectes. Et Blanche honore ainsi une dette maternelle au prix d'un avortement d'elle-même en tant que sujet de son histoire. Noémie, en revanche, qui est schizophrène, nous donnera à voir sur le théâtre de sa psychose un avortement de l'esprit comme traduction de ce qui pourrait être comparé à un collapsus de la dette et du don.

BLANCHE OU L'AVORTEMENT DU SUJET

Blanche avorte d'elle-même en tant que sujet de son histoire. La légende familiale appartient à la préhistoire de Blanche. Elle n'en a pas connu l'héroïne bien qu'elle perçoive quelque chose d'étrange-familier à en reconstruire le scénario. La mère de Blanche avait une sœur cadette dont la mort dans des circonstances suspectes avait fait jaser le village. Blanche vint au monde après ce drame, portant à son crédit le deuil impossible de sa mère qui ne se remettait pas des vœux de mort qu'elle avait pu nourrir envers sa propre sœur. Régler la dette maternelle, et pour cela faire revivre la morte en lui abandonnant son corps, tel fut le destin attaché à son statut d'enfant-héritier.

C'est après un très long travail qu'elle pourra interpréter un jour le fait d'avoir dû renoncer à vivre en son nom propre pour régler la dette maternelle en portant au crédit de la morte non seulement son propre corps comme habitat et lieu de toutes les symbolisations, mais aussi sa position de sujet. Mais, faute de réminiscence au début de son analyse, son travail psychique se réduisait à ressasser une évidence significative encore énigmatique pour nous : « On pour moi veut dire Je », ce qu'elle disait à tout propos. Cette plainte traduisait le fait, nous l'avons compris plus tard, qu'à héberger la défunte, à la maintenir en vie Blanche avait subi un décentrement du Je dans le On, ce qui lui permettait de neutraliser les effets cryptophoriques de ce compromis destinal. Ici déplacée, l'ombre de l'objet occupe la position du Je et s'y substitue, ce qui épargne à la mère les frais d'un deuil impossible. Le deuil maternel, comme lieu de la dette, expatrie Blanche de son lieu corporel. Et c'est sans le savoir car les morts ne parlent pas, et donc sans pouvoir le dire, qu'à faire vivre la défunte Blanche va tenter d'épuiser avec moi la dette maternelle, ce qui était le but et le projet caché de l'analyse.

Ce fut une longue histoire dont le tournant décisif prendra l'allure d'un cataclysme quand un jour, devant le miroir, elle a l'impression de se rétrécir sans que son reflet n'en soit modifié. D'ailleurs elle ne reconnaît pas son visage. Expérience prémonitoire d'une aventure régressive et créatrice de sens. C'est en effet à l'occasion de vécus corporels hallucinatoires que cette patiente va reconstruire le scénario de son destin dont les bribes éparses dans le discours familial viendront se rassembler et donner sens à son histoire psychique. Tout

se cristallisera quand elle pourra donner sens à ses expériences régressives vécues sur le divan, et les faire coïncider à un passé fœtal qu'elle construit et expérimente quasiment au niveau de son corps.

Blanche est en souffrance d'exister car la dette qui l'habite n'est pas la sienne. La dette qui l'habite est celle de sa mère qui lui a légué le soin de conjurer les vœux de mort qu'elle avait nourri envers sa plus jeune sœur morte avant la naissance de Blanche. L'ombre de la morte préside alors à l'origine de Blanche qui s'en trouve mandatée pour honorer la dette maternelle dont elle ignore et l'existence, et le contenu. Nous comprendrons un jour comment, pour retrouver ce temps originaire, pour retrouver cette blessure de toutes origines à l'occasion d'expériences hallucinatoires vécues sur le divan, Blanche s'en retournera régressivement vers une position fœtale hallucinée à la recherche de bribes de sens. Un long travail analytique lui permettra alors de reconstruire le puzzle de son histoire, de se réapproprier son corps et de guérir psychiquement en accédant à la capacité de dire Je.

Mais cette histoire a une suite qui vient jeter dans le débat de la dette d'existence un problème incontournable, celui de la chute dans le somatique... Quelques années plus tard en effet, Blanche, guérie de sa névrose obsessionnelle, développera une maladie auto-immune qui réintroduit le destin corporel et interpelle un corps sans doute toujours prisonnier de la dette maternelle dont un reliquat reste peut-être à honorer... Pour relancer une réflexion qui tienne compte de cette évolution immunologique post-analytique pourrions-nous alors nous représenter un espace d'indétermination entre le conversionnel et le somatique évoquant l'espace de grande perméabilité du temps de la naissance, et qui serait le lieu de réappropriation d'une souffrance que la patiente exprimait dans un cri : « on, pour moi veut dire Je... »

Sa guérison sur le plan de la névrose n'avait pas permis d'épuiser et de donner sens à la dette maternelle, dont les traces non symbolisables, les traces en souffrance de traduction psychique seraient mises au travail dans le somatique un peu comme témoins de cette dette non épuisée. Ce dont on ne peut parler, il faut le taire, conclusion du *Tractatus* qui évoque tant d'instantanés difficiles avec cette patiente qui pourrait dire ainsi : ce dont on ne peut parler, il faut le montrer... Cette histoire néanmoins aura enfin une conclusion heureuse. Conjointement au traitement médical de son affection, Blanche fit avec moi une nouvelle tranche qui lui a permis de mettre en sens cet écrit du corps que représente l'épisode somatique. Retraitée, elle vit aujourd'hui dans un charmant village de Provence et me donne régulièrement de ses nouvelles, car elle a aussi appris à écrire.

NOÉMIE OU L'AVORTEMENT DE L'ESPRIT

Autre avatars du problème de la dette dans la filiation féminine, Noémie. Elle est la fille schizophrène de Marthe. Sur le plan des histoires de cas, celui de Noémie est une histoire thérapeutique étonnante, en ce sens que cette jeune

femme psychotique s'est instaurée, dans une situation banale qu'elle a transformé en une situation d'exception, comme étant l'opératrice d'un récit concernant l'histoire psychique de sa propre mère. Elle en fut d'ailleurs doublement l'initiatrice, en ce sens que sur le plan de notre relation à trois elle a redoublé ce qu'elle avait institué sur le plan de la relation préalablement duelle : prendre en charge l'échec œdipien de la mère et en provoquer le récit. Car c'est l'histoire de sa mère qu'elle avait pris en charge dans le contenu de son délire, et c'est cette histoire qu'elle a restitué à sa mère en la faisant parler à l'occasion de mon intervention qui aura permis une redistribution des rôles. Précisons que la mère se situe dans une logique de névrose, et voici rapidement les faits.

C'est au cours d'une relation d'aide que j'avais engagée à la demande de la mère, que tout s'est mis en place, et presque à mon insu ! Je n'avais pas de projet thérapeutique, le cadre ne s'y prêtait pas, Noémie était par ailleurs massivement neuroleptisée et la mère m'avait seulement demandé de réorganiser la prise en charge médicale de sa fille en ce début des vacances d'été désertées par tous les praticiens de la région. C'était au sortir d'un séjour de Noémie en institution psychiatrique et je ne m'attendais à rien d'autre qu'à une sorte d'instrumentalisation de cette demande d'aide. Et c'est là sans doute ce qui m'a rendue vulnérable à ce qu'il en est de l'urgence du présent. Et nous savons tous aussi que l'urgence du présent dans la psychose n'est jamais là où on l'attend. C'est ainsi que saisie par une sorte d'exigence narrative mise en œuvre par cette jeune femme schizophrène, j'ai été le témoin de cette histoire concernant les avatars d'une dette de vie court-circuitée entre les deux femmes. Car en fait, Marthe la mère, Noémie et moi-même, nous avons été prises, dans cette sorte de saisissement inaugural qui met en œuvre un événement narratif, au cours duquel Noémie s'est instaurée en position d'analyste de sa propre mère en lui restituant sa propre dette...

Noémie est schizophrène, c'est là le verrou de son histoire. Elle porte en son destin une injonction quasiment paradoxale d'avoir à dénier l'échec œdipien de sa mère et son impossible refoulement. Comment survivre alors ? C'est en devenant folle que Noémie s'était employée à mettre en œuvre une l'alliance dénégatrice qui la lie encore à cette tâche. Toute la relation mère-fille repose sur cette alliance dénégatrice et, dès l'origine, la pensée de l'enfant aliénée à l'échec maternel épargne ainsi à sa mère la douleur d'un refoulement impossible. L'échec œdipien de sa mère, Noémie le proclame, elle le joue, mais elle est folle. Et personne ne comprend que son délire est un subterfuge qui permet à sa mère, à la fois de reconnaître son échec, mais de la reconnaître sur le théâtre de l'autre, sur le théâtre du fou et de l'étranger. Alors pour notre propos, quelle serait la question ici ? S'agit-il d'un collapsus de la dette et du don ? Ce qui voudrait dire que le mouvement du don ne s'orienterait pas de Noémie vers un autre extérieur à la relation mère/fille, le mouvement du don se renverserait au contraire, le don de vie se retournerait vers la mère et viendrait s'y pervertir, de telle sorte que c'est sous une forme délirante que Noémie s'acquitte de sa dette de vie. Ne retrouvons-nous pas ici la notion de malédiction et de mort qui

menace le crime d’interrompre le circuit de la dette (cf. M. Mauss). Devenir folle, pour Noémie, c’est, d’une certaine façon, perdre son mana. Et si le délire est ici l’expression de la dette de vie, c’est bien parce que le contenu de ce délire raconte l’impossible amour œdipien de Marthe ainsi exonérée du travail de refoulement. Mais pour Noémie, cet avortement que nous avons évoqué plus haut, n’est autre que celui de l’esprit, comme prix de cet aménagement. Dans la psychose, l’avortement de l’esprit est au fondement de l’alliance dénégatrice. Et pour évoquer enfin le circuit de la dette dans le symptôme nous serions amenés à réexaminer avec Freud le cas célèbre de l’homme aux rats où l’on observe comment un processus de libidinisation de la dette se symbolise à travers le fantasme des rats.

Au terme de ces méditations, ne conviendrait-il pas enfin de poser, comme une exigence, l’urgence d’un débat philosophique autour du thème de l’homme en dette et de la nécessité qui nous incombe d’avoir à reconsidérer les liens d’obligation et les liens de transmission qui se tissent entre les hommes. Ne conviendrait-il pas de réexaminer, en fonction d’une dette à honorer, les responsabilités de l’homme engagé dans la réinterprétation d’un monde qui remanie les identités culturelles et les liens qui s’établissent entre les individus. Car une relation de dette à l’égard des hommes du passé appartient à notre humanité profonde, et à l’idée de dette se rattache la notion de responsabilité dans la mesure où elle implique que nous assumions un passé qui nous affecte. Reconnaître son propre être en dette à l’égard de ce qui a fait que l’on est ce qu’on est, c’est s’en tenir responsable et c’est, dans le présent, poser la question de l’altérité dans une perspective de l’homme en dette. Ainsi serait-il fait droit à la notion de dette !

Marie-Thérèse COUCHOUD
26 av Foch
78120 Rambouillet

Marie-Thérèse Couchoud – *Méditations autour de la dette*

Résumé : L’idée qu’une pensée collective latente reste le moteur de toutes les productions humaines qui ne sont pas justifiées par la rationalité est au cœur de ces méditations autour de la dette. L’hypothèse d’une pensée magique latente, examinée ici, ouvre ainsi à une mise en perspective des champs d’observations que la notion de dette permet d’explorer. En toile de fond de ce travail, l’approche anthropo-ethnologique permettra d’en examiner les implications dans une perspective psychanalytique. Tandis que la notion d’un investissement narcissique de l’ombre sera proposée comme lieu de franchissement de cette double ouverture, faisant jouer la notion de libido narcissique mais aussi celle d’un investissement narcissique des représentations culturelles. Et c’est bien alors la dynamique du narcissisme de la pensée qui sera introduite avec l’idée qu’une pensée magique latente est au fondement des liens et des formes d’échanges qui s’établissent entre les hommes.

Mots-clés : esprit des choses – potentialité magique – pensée magique latente – cycle de réciprocité – fait social total – transmission.

Marie-Thérèse Couchoud – *Meditations on the Notion of Debt.*

Summary: The idea of latent collective thought as the driving force of all human production that is not justified by rationality, is at the heart here of the author's musings on the notion of debt. The hypothesis concerning the presence of latent magic thought, as examined here, opens up new perspectives in the fields of observation that the notion of debt allows us to explore. As a backdrop to these concerns, the anthropological-cum-ethnological approach allows us to examine the implications of this from the psychoanalytical point of view. While the notion of veiled narcissistic investment is offered as the threshold of this double opening, bringing into play the notion of the narcissistic libido but also that of the narcissistic investment of cultural representations, it is then the dynamics of the narcissism of thought that can be introduced along with the idea that latent magic thought is at the basis of the bonds and exchange patterns that grow up between members of mankind.

Key-words: The spirit of things – Magic potentiality – Latent magic thought – Reciprocal cycle – Total social fact – Transmission.